



E. トゥーゲントハット 『倫理学講義』（五）

| | |
|----------|---|
| 著者 | 水野 建雄 |
| 雑誌名 | 倫理学 |
| 号 | 16 |
| ページ | 101-116 |
| 発行年 | 1999-12-20 |
| その他のタイトル | E.Tugendhats Vorlesungen Uber Ethik (Funfte Vorlesung) |
| URL | http://hdl.handle.net/2241/15070 |

E・トゥーゲントハット『倫理学講義』(五)

水野 建雄・吉野 貴好・小林 秀樹・佐々木 香織

千葉建・清水洋貴・魚谷雅広・中野俊光

はじめに

前号に引き続き、トゥーゲントハット『倫理学講義』(Ernst Tugendhat, *Vorlesungen über Ethik* 1993)を紹介する。今回は第五講義「納得のいく道徳構想」(Das plausible Moralkonzept)である。これまで、第一講義と第二講義を本誌第十四号と第十五号にわたって訳出・掲載してきた。そして今回、第三講義「よい」と「悪い」と第四講義「道徳の基礎づけ」を省略して第五講義を訳出するのは、トゥーゲントハットが自らの道徳構想に直接的に言及し始めるのがこの第五講義からだからである。ここでの議論は、すべての人によって承認されうろという意味での普遍的な「善い」は基礎づけられうるかという問いをめぐって、展開される。その場合現在考えられる可能性は、(一)基礎づけられうるいかなる善の概念もない(契約主義の立場、例えばマッキー等)、(二)それ自体では基礎づけられない原理によって基礎づけようとするか、つまり基礎づけられない

ことを認めるか(直覚主義的立場、例えばロールズ等)、(三)絶対的な基礎づけを堅持するか(カントの立場)、のいずれかである。トゥーゲントハットは第三のカントの立場を採るが、ただし「理性」による「絶対的基礎づけ」は斥ける。神のごとく命令する「理性」は存在しないし、絶対的基礎づけという理念そのものが批判されるべきだからである。そこで彼はカントを批判的に検討して、定言命法の第二方式、人格を目的自体とみなす周知の方式のうちに、理性の絶対的基礎づけがなくても善の基礎づけに關して「納得できる構想」の可能性があるととして、この問題を、善への「動機」と「根拠」を中心に議論を展開していく。この準備を経て、次の第六講義で「人倫の形而上学の基礎づけ」の本格的検討がなされることになる。

なお、訳出にあたったのは平成十年度「倫理学原論」受講の院生である。(水野建雄記)

第五講義 納得できる道德構想

様々な近代的傾向の基礎づけ構想が挫折したとすれば、このことは、伝統的構想におけるように道德的判断の基礎づけが相対的に理解されるのでなければ、道德的判断の基礎づけへの問いは、キマイラのような幻想である、ということを示しているのかもしれない。だとすれば、この挫折の時から、残された可能性とは次のようなものであるように思われるかもしれない。すなわち、契約主義におけるように、われわれは、基礎づけられようような、いかなる善の概念も持たないというものであり、そして基礎づけられることといえば、ただ、ある規範体系の受け入れが個々人にとって善いということだけであり。それとも、われわれは文法的に絶対的な意味で理解された《善い(gut)》についての言明を持つているかのいずれかであり、この場合、この言明は、伝統主義的構想や、さらに現代の直觀主義的構想(例えばロールズの構想)におけるように、相対的に、それ自身ではそれ以上基礎づけられえないような原理に基礎づけられうるか、それとも、カントにおけるように、絶対的に基礎づけられうるかのいずれかである。絶対的な基礎づけは、それ自身、より高次の原理から行われることはできない。なぜなら、そんなことをすれば無限後退に行き着くであろうからである。そういうわけで、絶対的な基礎づけは、カントによって、基礎づけられた状態という理念からの基礎づけとして理解されている。

相対的基礎づけの難点は、それが二重の意味で制限されているということである。つまり、相対的基礎づけは、それ自身は基礎づけられないような原理を前提としているという意味で制限されており、そして、その基礎づけの有効範囲が制限されているという意味でも制限されている、すなわち、他の人々は、何が善いかにについて別の理解をもっているかもしれないのである。他方、絶対的基礎づけの難点は、それが不合理であるということである。これですべての可能性が論じ尽くされたわけではないにしても、以上のような理由から、今日の倫理学において、カント的伝統に固執する哲学者を除いて、通例になっているように、われわれは、(例えばマッキーがするような)契約主義で満足するか、あるいは、(例えばロールズがするような)それが基礎づけられないことを認めて、直觀的原理で満足するかのいずれかということにならないだろうか。

あなたは私にこのように問うかもしれない。われわれはこれ以上、何を望むことができようか、と。まさにこのことが、われわれがはつきりと理解しなければならぬことである。相対的基礎づけを不満足なものとし、カント的解決によって、ただ奇襲のようにしか解決されなかった、まさにそのものとは何であろうか。探し求められているのは、すべての人によって承認されうるといふ意味で普遍的であるような《善い》の意味である。これに対してカントは、すべての人によって(彼らが理性的であるということに基づいて)承認されなければならないような《善い》の意味があるということを確認できると考えた。

もしわれわれがこの要求を和らげて、すべての人によって、承認されなければならないのではないが、しかし、承認されうるし、それ以外が承認されえないような《善い》の意味があるということがいかなる場合でも示されうる、というようにするならば、相対的な基礎づけを越えて本質的な歩みがなされたことになるだろう。そしてもし、第一に、普遍的に承認されうる意味と感じられるような、すなわち納得できるような《善い》の意味が存在し、そして第二に、なじみのすべての提案は納得できない（あるいは、私の説明よりは納得できるものではない）ということが示されうるならば、このことはうまくいったと言える。

ところで、善さについてのこのような卓越した構想は、カントの内容的構想のうちに含まれているように思われる。したがって重要なことは、カントの倫理学において、彼が《*kategorische Imperativ* (定言命法)》で提示している、善さについての内容的構想と、理性の理念におけるこの構想のいわゆる絶対的基礎づけとを区別することである。私には、この基礎づけの試みは、原理的理由からしてすでに間違っているように思われるということは、すでに何度か述べたが、私は、その詳細をカントの立場の詳しい叙述まで先延ばしするかもしれないが、この叙述を次の二つの講義において遅ればせながら行うつもりである。基礎づけが間違っていることがいったん認められたとしても、次のように問わざるをえない。すなわち、内容的構想がそれにもかかわらず、しかもいかなる基礎づけからも独

立して、直接的に納得できるのはどうしてなのか、しかも内容的構想が、定言命法のいわゆる第二方式、すなわち「汝は、汝の人格におけるのと同様、他のいかなる人の人格における人間性を、つねに同時に目的として用い、決して単に手段として用いないように行為せよ」において描写されるべきはいつでも、それが直接的に納得できるのはどうしてなのか、と。この定式の幾つかの特殊な点を度外視すれば、この定式は「いかなる人も道具として利用するな」という命法を目的としている、ということができよう。また、われわれはこの構想を普遍的尊敬の道徳と呼ぶこともできよう。

この構想がまったく基礎づけもないのに、非常に多くの人々にとつて即座に納得できるように思われるのは、どうしてなのだろうか。私がすでに第一講義において指摘したことは、カントが述べた意味での《共通の(Gemein)》道徳意識が存在するという仮定は有意義であるように思われるということであった。つまりそれは、すべての超越的前提を手放した上で、それにもかかわらず、善の概念ならびにその概念に関するすべてのものに固執したい、つまり、契約主義よりも強い立場を取りたい場合に、およそ道徳意識を持とうと欲するかぎり残されているような《善い》の理解がある、という仮定である。ところで、このテーゼは、その理性による基礎づけをまったく度外視すれば、カント自身も想定していたように、先ほど述べられた普遍的尊敬の構想がこのような意識に対応しているであろう。

この構想をどのように自然であると思わせているものは、契約主義という、より弱い立場への、その構想の親近性である。ここで、カントにさらに立ち戻ることがわれわれの助けになりうらうだろう。カントは、彼の構想は理性によってのみ基礎づけられようと考えていたけれども、彼はその構想を契約主義に近接した仕方でも解説した。契約主義の本質は、他のすべての人々もそれに従うことを私が欲するような規範に従うことに存する、ということをおもう。そこから、カントの定言命法の第一方式、すなわち「汝は、それが普遍的法則となることを同時に欲することができるような格率に従つてのみ行爲せよ」(「人倫の形而上学の基礎づけ」42)という方法までは、われわれがこれから見ていくように、重大ではあるが、ほんの小さな一歩である。カントは解説のために書いてある(195)。「ところで、もしわれわれが義務を違反するたびに自分自身に注意を向けてみるならば、われわれは実際には、自分の格率が普遍的法則になることを欲してはいないということがわかる。そんなことはわれわれには不可能である。そうではなくて、その格率の反対がむしろ普遍的格率であり続けるべきである。ただ、われわれは、自分のために(あるいは今回だけでも)みずからの傾向性の得になるように、普遍的法則から例外を設けるようあえてするのである。」この箇所でカントは、まさに契約主義者に語らせている。つまり、そのような格率が普遍的な法則となることを欲しない者がこそが、契約主義者だからである。というのも、そうなることは彼にとつて損失であらうからである。

さて、やつとこれで、知らずにそうすることが出来る人はあえて行つた例外についての評価をする番であるが、それは契約主義とカントでは正反對に評価されている。契約主義は、隠されたままの例外を賢明だと思ひ、その例外は彼、すなわち個人にとつて善い。これに対してカントは、そのような例外を悪いと考えるのである。

以上のことからわれわれは、カントの内容上の構想と、契約主義との関係を考えることができる。つまり、契約主義と、カントが守るように命じているまさに同一の規則があり、契約主義はもつぱら道具的に(私が規則を守り、同時に他者が私に対してその規則を守る)、そしてカントはまったくそれとは逆に、その基礎づけが、それが善であるからという理由で守るように命じているまさに同一の規則がある。カントはこの点で、自分が道具主義的に思惟する契約主義者と区別されることを見て取つたので、先ほど言及した定言命法の第二方式を持ち出したのであつた。つまり、彼の第一方式の理解は、その規則が道具的に理解されない、すなわち、人々は自分の様々な目的のために規則に従うのではなく、カントがよく言うように規則そのもののために、あるいは彼が第二方式のうちで表現したように、他者のために従うということ为前提としてるのである。つまり、他者は自発的に、われわれが他者に対してそのように振舞うことに対する権限をもつのである。そしてわれわれは、この権限を正当と認めることによって、カントの定式化のうち、他者を《目的自体(Zweck an sich)》としてみなすのである。

《善や(das Gute)》はどのように理解されねばならないか、というカントの提言は、したがって以下のことのうちに存するのである。すなわち、善の理念に固執するものの、しかしそれを内容上はもっぱら契約主義、つまり黄金律にも含まれる規則から理解する人々が(道徳的に絶対的な意味で、すなわち人間として、共同存在として)善である、ということのうちに存するのである。では、われわれはすでに今となつては、共同の規則や、もっぱらこうした規則を遵守する人々を、善い共同存在と特徴づけることが、せめて納得できるように見えるということではできないのであろうか。

この提言の本質的なものについてさらに熟考する前に、われわれはこの提言をより詳しく規定しなければならぬ。黄金律に由来する規則の契約主義的な理解に対し、こうした規則が、もはや道具的に理解されないなら、二つの重要な変化が生じなければならぬ。両者は、カントにおいても提起されている。第一に、私が、自分の利益のために規則に従うのではなく、規則そのもののために、あるいは他者のために従うのであるとするなら、こうした規則の原理がなぜ《私(Geiz)》という文体で表現されるのが、もはや洞察されえない。それはやはり、カントの定言命法の第一方式で生きているのと同様である。カントは別のテキストで、さらに別の定式を与えている。それは通常定言命法の第三方式と呼ばれ、「自分自身の見地から、しかし同時にまた、あらゆる他の理性的存在者の見地から、常に(436)「理解される格率のみが道徳的に認められている」と述べ

ている。この再定式化が明らかにしているのは、《私》という言葉が、本来第一方式においても、この《私》が、ある任意の人格に対して立てられると考えられていた、ということである。定言命法は、人々が厳格に《私》に依拠した場合、私の特殊な欲求や習慣から生じるであろうような、また、明らかに何ら道徳的価値の位置づけを持たないような様々な規則に支配される、という理由によつて嘲笑されてきた。しかしこの難点は、ある任意のパーソペクティブから期待される規則が問題となりうるということが明らかにされるなら、問題にはならない。われわれは今や定言命法を次のような形式のうちに確保する(また私は今から、この定言命法については、常に内容的な意味で述べ、《定言的(Kategorisch)》という表現に含まれた絶対的な基礎づけを度外視することとする)。つまり「あなたが、ある任意の人格のパーソペクティブを取ったら望むであろうように、(すべての人に対して)すべての人が振る舞うように振る舞いなさい。」契約主義においては、任意のものへの配慮は、規則の確定に対して何の役割も果たしていない。つまり、どの規則に妥当するかは、(暗に)討議によつて決定されるのである。

契約主義に対して生じる第二の変化は、同様に、規則が道具主義的に理解されるのではない、ということから生じてくる。それによれば、契約主義にとつて構造的な制限、すなわち私が(強盗団におけるように)共同関係を結ぼうと考える相手についての制限は、もはやなくなるのである。私にとつて有益であるろう、ということが決定的なのではなく、他者への尊敬が決定

的であるとするならば、他者とは誰なのかということについて、私がさらに規定できるといった可能性は成り立たないのである。規則はすべての人に關係し、普遍的である。そして同様に規則は、今や必然的に平等を目指すものとして把握されねばならない。なぜなら、どの規則が妥当なのか、という問題にあっては、ある任意の人格が決定的だからである。（この平等の側面は、後で正義（Gerechtigkeit）の概念についての研究において、より詳細に明らかにされる。）

したがって、今明らかになっている善の概念は、さしあたりそのように見えるかもしれないが、伝統的な善の概念が持つ相変わらずの核心部分なのでは決してない。私は黄金律に含まれる様々な契機が、それぞれの伝統的な概念のうちに十分に見出されうることを指摘した。しかしこうした概念には、規則が普遍的かつ平等に妥当するという根拠は、何ら存在しない。したがって、非道義主義的な黄金律の理解に基づいて生じる善の概念は、独自の強力な善の概念であり、それはとりわけ次のような一連の禁止事項によって、伝統主義的な概念と区別される。その禁止事項とは、規則に関する普遍的でも平等でもない理解に基づくものであり、そして同様に、定言命法を越えて拡張された規範を善の概念のうちに取り入れるためのものである。言い換えるなら、特に、独自の生活態度に関連する伝統主義的な善の概念にとって非常に特徴的な規範（例えば性の規範のような）は、排除されるのである。

しかし今われわれが問わねばならないのは、なぜこの善の概

念が、単純に単なる提案で終わらないのか、ということである。そして、そう問うことは、われわれが今や基礎づけをどのように理解しなければならぬのか、という基礎づけへの問いへと、われわれを誘うのである。何がわれわれが契約主義を超えていくことを弁護し、いつわれわれは契約主義を超え、この概念にまさに突き当たるのか。当然これらの問いは、一つの基礎づけを必要とするし、カントはその基礎づけを、理性における彼の絶対的な基礎づけに求めたのであった。もしわれわれがそのような素朴な基礎づけを拒否したとしても、それにもかかわらず、その概念がわれわれにとって恣意的あるいは任意に思われまいとしたら、それは何によるためであろうか。

ここで、私が第一講義で示した諸々の動機と根拠の網の目に、われわれが直面させられているのを見てみよう。今しがた私が立てた問いは、二つの構成部分をもつ。第一は次のような問いである。なぜわれわれは一般に、善の概念に関わらなければならないのか、あるいは、関わりたく欲するのか。第二は、まさしくこの概念が、なぜ、善のその自然的概念に代わる、ある特殊でもっともらしい候補者であるのか、という問いである。私は第一の問いを直ちに次のように訂正できるであろう。当然、われわれは善の概念に関わる必要はない。それは今の道徳においても、どんな道徳においてもそうなのである。というのも、われわれは常に道徳感覚の欠如を選択することができるからである、と。したがってあの問いは、主に次のようなことを意味していると言える。すなわち、われわれはなぜ善の概念を望む

のか、ということである。そしてこれが、諸々の動機についての問いである。それに対して第二の問いは、諸々の根拠についての問いなのである。

われわれは、この第二の問いに取りかかろう。この問いは、根拠に対する問いである。なぜなら、われわれは《善い》に関する多くの構想が相互に矛盾している場合、いかなる構想が（つまり、いかに行為するか、ということが）、一体、実際に優れているのかと問うことができるからである。善に関するカントの実質的な構想は説得力がないという私のテーゼは、私の見解に従えば、共同体の構成員（共同存在）としての人間の普遍妥当的な卓越性の形式的な概念から、カントの構想が分析的に推論されることはできないという、明確な意味を持つ。そこから十分に、第二の問いと第一の問いの間にある相違を明確にすることができ。カント自身が明らかに考えていたように、カントの構想が、善の概念から確かに帰結するということが受け入れられるならば、カントの構想を前にした各個人は、それでも依然として、確かにカントの構想、それのみが善いものなのかもしれないが、しかし、どんなに私に関係があつても、私は自分にとって善いものに関心を持つと、言いうるだろう。（これは道徳感覚の欠如を示す立場、あるいはそれに基づく契約主義の《道徳(Moral)》の立場である。しかもその上、この道徳は、カントの構想が善の概念に対して相対的である、と分析的に判断した場合にも消滅しないだろう。）

しかし、多くの人がカントの構想が善の概念から分析的に生

じることを示そうとするが、私はそうは思わない。（ある特定の観点においてではなく、むしろ）「社会の成員として、共同存在として善い」ということについての言説を、そのように理解することは極めて当然であると思われる。ここで様々な納得可能性の根拠 (Plausibilisierungsgründe) が挙げられうる。その一つを私はすでに、その他に、何において共同存在としての善さを、共同規則における善さとして見出すべきであるのか、そしてこの規則において、この規則はいかにして、ある任意の人の視点から望まれるのか、という形でその一つを示した。その上、われわれは善の構想を少なくとも伝統的構想と比較するならば、この構想は普遍妥当性を要求できる唯一の構想であり、したがって、伝統的な構想の限界とは普遍妥当性を要求する《善い》についての言説と、いつでもすでに矛盾しているということを、われわれは確認してきたのである。

それゆえ、われわれは、カントの構想を伝統的構想に比べて好むということの十分な根拠を持っている。この根拠は、今や、善に対する納得しがたい候補者であることが明らかになった。しかしながら、それと同時に、善に関する別の、伝統的ではなく（カントの構想と）同様に確かであるように思われる構想が存在しないということは、いまだ主張されてはいない。カントの構想が、とりわけ納得できるものであるというのは十分ではない。カント以外の他のすべての構想が納得できないか、あるいは、それほど納得できないものであることをも示さなければならぬ。このことはもちろん全般にわたってできることでは

ないが、しかし私は、この講義の後の段階において、はじめて納得づけのこの否定的部分を埋め合わせるつもりである。ここでは納得づけの一步一步の手続きが不可欠であると確認しうるのみである。なぜなら、定言命法のこの当然と思われる構想に對しては、必ずしも端的な根拠づけが、したがって、ある意味で力任せの手続きが、より高次の原理からの導出としても、あるいは、この構想が善の概念から分析的に引き出されることによつても、存在しないからである。われわれは、この構想が他のあらゆる構想よりも、もつともらしく、つまり比較的良好な基礎づけられているという以上のことは言えない。しかし「他のあらゆる構想より」とは、ただ具体的に提示されている「他のあらゆる構想より」ということを意味するにすぎない。われわれは、定言命法の構想をすべての可能な提案に比べて、強固なものにする必要はないし、不可能でもある。もし、端的な基礎づけがあるならば、このことは可能であるというにすぎない。ただそのときにのみ、さらに納得しうる構想は、提案されえないということが出来るだろう。

なぜ、尊敬の、すなわち道具化しないというカントの構想と、任意のある人の視点から普通の道徳理解に対する評価の重要性が、伝統的前提を断念するかぎりにおいて納得のいくものであるように思われるのか、ということを理解しやすくするのが、ちようど今いわれたように、納得可能性の根拠なのである。ただし、哲学者は、カントがそれを考えていたのと同様に、何らかののに基づいて納得を引き出すことを期待しているが、し

かし、なぜ納得可能性が基づく支えについて単に理解するというのではなく、納得がいくような支えをさらにどこか別のところから導き出さなければならぬのだろうか。われわれは、伝統的道徳に形作られた自分達の経歴と、はじめのうちは子供として、少なくとも部分的には權威主義的に理解された道徳理解のなかで大きくなった（理性などの）どこか別のところからの端的な基礎づけを期待しがちなのである。それは權威によつて支えることと似ているのである。

さらにカントの構想の納得づけのための最後の指摘として、善さのすべての構想を、一方では超越的に設定された構想（道徳的共同体は、相互の要求が關係する善さを權威から受けとる）と、もう一方では道徳的共同体そのものから生じる——つまり、あたかも内在的であるような——構想とに分けることができるだろう。欲することが、あるいは通常いわれていることではあるが、共同体の成員の利益が、しかも不偏不党の考慮において、善に對する基準を提示するということは、後者の場合には納得がいくものではないだろうか。まさにこれが定言命法の構想において定式化されたことである。われわれがどれほどのその構想を表現するとしても、善がもはや超越的に設定されないならば、もはやそれ自身の側で制限されない共同体の成員への、つまりすべての他者への——そして彼らの欲望、関心への——考慮のみが、善さの原理を提示するように思われる。広告的に定式化すれば、そのように理解された相互主観性は、超越的に設定されたものの代わりになり、客觀的卓越性の唯一の意

味を形成するように思われる。相互の内的制裁に基づく要求（それは承認と非難で表現される）は、ひとつの道徳の形式を一般に形成するから、この要求が関係する内容とは、まさにすべての人々が欲するものへの考慮に他ならないということによって、今やこの内容は形式に適合するということもできる。この定式化は魔法を使った観念論的解決 (idealistische Zauberlösung) ではなく、むしろ特殊な事情だけを示しているのである。

それでは次の構成部分に取りかかろう。この概念が善の概念としてどんなに納得できるものであらうとも、なぜわれわれはそうのように自己理解することになるのだろうか。道徳判断が、カントの概念から生ずる場合のように、他の判断に比べてより一層基礎づけられているかどうか、と問うことはここではもはや問題ではない。そうではなく、第一に道徳的共同体一般の一員として、第二に、この善の概念によって特定化されるような道徳的共同体の一員として自己理解する意志があるかどうか、と問うことが重要になってくる。われわれが善い動機をその上に持つのか、という問いのみがなお意味を持ちうるのである。言い換えれば、われわれが自分自身の中に道徳的共同体の一員であることを受け入れる意志があるかどうか、という問いである。この意志は当然のことながら、普通の場合は明瞭ではない。しかし哲学的な考察においてわれわれは、絶対的な必然性はないという単純な理由によって、不可抗力的に究極的な原理としての意志に出会うのである。それに加えて前に述べたとおり、

文法的に絶対的な《ねばならない (muss)》が絶対的な必然性を表現することはありえない。また文法的に絶対的な《ねばならない》は言うまでもなく、道徳的共同体の内的制裁によって定義されるような特殊な種類の必然性を表現するのであるが、それにしても道徳的共同体が欲せられた場合にだけ、内的制裁を感じ取ることができにすぎない。

われわれはこの意志を、あらゆる道徳の不可欠な基礎として認識した。しかしこの意志は、伝統的な道徳においては權威主義的な必然性の基礎づけのために隠れている。また、權威主義は理性に置き換わっているが、カントの表現においてもこの意志は当然隠れて存在している。善の概念が自己理解できるように、僅かでも可能性として評価されさえすれば、個人の自律性が全面的に重要になってくる。いまや世界的なものとなり、もはや超越的に基礎づけられることのない道徳的共同体に個人が所属したいかどうかをよく考えてみたときに、自問することができないならぬ。そして他のあらゆる個人が同じように自問することができるのである。

実際に道徳感覚のない人、あるいは背を向けて契約主義に反することを自発的に決心している人にとって、第一に一般的に、第二にその人が反論を望むようなその人のカント理解のあり方において、道徳を望むことは意味のないことであらう。われわれは友人に対して、承諾するかしないかは君の勝手だ、と言えただけであらう。そしてもちろん、友人が道徳的共同体一般に向かって第一歩を踏み出したときには、次のことが言えるのだら

う。その友人がともかく道徳的判断をするレベルに達していたなら、場合によっては第二步目（カント的概念）に代わる、より善い動機が存在するということはかりではなく、そのことはもつとも基礎づけられたものになっている。（「そもそも君が何かを悪いことと思いたいのなら、それがこれなんだ」）

自主性から発するこのような要素を排除すべきではないが、しかしこれを勝手気ままな広がりの中で決定する意志として、心に描いてはいけない。そうではなく、善い動機という意味における善い根拠を友人に与えようとし、そのようにお互いに理解し合おうとすることができらう。どのような動機があるから、私を理念上の道徳的共同体の一員、およびまさにそのようなものと理解されているものの一員とみなすことになるのかという問いかけをする場合に、その依拠する背景は、当然私の動機全体の背景にすぎないということ、つまり「私が私をどのように理解したいか」というあらゆる問いかけをする場合の背景と同じであるということ、がありうる。われわれの話し相手が、なぜ自分が道徳的であると理解すべきであるのかと尋ねるなら、この「べきである（*soll*）」は個人の幸福に係っている、いわゆる思慮深さである。つまりその立場は、道徳的なことに関する問題は、B・ウィリアムズが論じている意味における「倫理上のこと（*Ethischen*）」の問題に依拠しなければならぬという立場である。倫理上のことにおいて問題になるのは、内的制裁に関係するような「私は何をしなければならぬか」ではなく、私が他の状況では何をしたいのかということに

関係するような「私は何を為すべきか」である。したがって現代理解される道徳に関する問題の所在は、もはや善とは何かと問うところではなく、いったいなぜわれわれの意志の基点として善を取り上げたいと思うのか、なぜ幸福あるいは幸運に関する問題への回帰を再び取り上げるのか、というところになければならない。その回帰は古代の哲学者達が、当時の道徳的懷疑主義、いわゆるソフィスト達との議論ですで行っていたことである。プラトンとアリストテレスは、道徳感覚がないことを主張する観点からの懐疑的な問いかけに対抗できるのは、善いことはまた私にとって善いことでもあるということを示そうとすることによってのみであると認識していた。

それゆえ私は、のちほどアリストテレスと関連づけながら幸福の問題に立ち戻ることにするが、ここでは私の視点が構造的にすでに、いかにプラトンやアリストテレスの視点と異なっているかを示すだけになるだろう。第一に古代の哲学者達は、道徳的判断の基礎づけの問題そのものを認識していなかったのであり、それゆえに、とりわけさまざまな道徳的概念間の論争問題についての認識がなかった。このような理由によって彼らにとつての基礎づけ問題は、最初から動機づけ問題に制限されていた。従って古代の倫理学全体において、いわゆる最高善（*summum bonum*）（善・*bonum*）は「私にとって善い」という意味で理解された）に関する問題、すなわちわれわれの意志の最終的な目標に関する問題が、まさに道徳に関する問題の占めべき位置にその場所を占めていたのである。

第二に彼らは自律性というそれ以上還元できない要因を理解していなかった。だから、われわれのだけれども、自分にとってその動機が明らかでありさえしたら、特定の仕方で（つまりこの場合は道徳的という特別な仕方で）自己理解しなければならぬ、という説明は非常に説得力があると考えていた。

第三に、私の見解では、古代およびそれ以後の倫理学では考えられていなかったような区別が、動機づけ問題においては存在するのである。つまりプラトンやアリストテレスにとって動機づけ問題は、常にすでに（今日でも同じように認識されている）、道徳的であるにせよ、道徳的に振る舞うにせよ、どのような道徳的動機をわれわれは持っているのだろうか、という問題を意味していた。この問題が重大であるだけに、われわれの前後関係からいって、やはり先行する問題が重要になってくる。つまり、どのような動機があるからわれわれが道徳的共同体の一員であると理解するのか、すなわちどのような動機があるから私がすべての人々のうちのひとりであると理解するのか、という問題である。この問題を、この概念あるいはある善概念に基づいて、お互いの要求から尋ね合うのである。この二つの質問がともに、なぜわれわれは自分を利己主義者と思いたくないかという意味を持つと言うことはできる。しかしよりよく理解するためにわれわれはとりもなおさず、非道徳的な行為をする人を普通の意味の利己主義者と呼び、名目上は第二番目になるが、本来的に先行することになる問題における利己主義者を、根本的な利己主義者と呼ぶことができるだろう。根本的

な利己主義者とは、道徳感覚がないことを主張する人のことである。普通の利己主義者はその人自身の視点から非道徳的な行動をすることができるという点で、根本的な利己主義者と異なり、普通の利己主義者はそのとき罪の意識を持つ。ゆえに次のことを認識することが重要である。私が少なくともまず第一に理解していることであるが、動機づけの問題は人が道徳的に振る舞いたいとか道徳的でありたいとかの問題ではなく、一般的な規範であれ、この概念の規範であれ、道徳的な規範がその人に妥当するかどうかという、単にそれだけの問題なのである。

普通の人々が単なる一つの問いとしか思わないところで、われわれは三つの問いを区別しなければならない。1、私は自分をおおむね道徳的なものとして理解することを欲するだろうか、つまり私は自分の善の視点が自分のアイデンティティの一部として存在することを欲するだろうか、2、私は自分を（場合によってはカント的に）このような構想に基づいて理解することを欲しているだろうか、3、私は道徳的に行動することを欲するだろうか、という三つの問いを区別しなければならぬ。全部で三つの問いについては、その動機を問いうるのである。

私は動機づけ問題について、何ら鍵になるような統一的な解答を与えるつもりはない。そしてこの講義の経過において、その問題については、とりわけ幸福の問題の論究について、そしてその後動機づけ問題の叙述について、アダム・スミスによって立てられたように、何度も立ち返ってみるつもりである。こ

ここで私はもう単なる部分的な答えだけを与え、その部分的な答えにそって、この動機づけ問題がおおむね理解されるような説明をしたい。

三つの問いのうちの第一の問いについて、当然と思われる第一の答えを私はすでに、第一講義において示唆してきた。もしわれわれが道徳的共同体（どのようなものであれ）の成員として自分達を理解しないならば、承認や非難の可能性や、それによる道徳的激情の可能性もまた消滅する。私は既に第一講義において、それは肯定的にも否定的にも考えうることとを指摘してきた。ストローソンのように否定的にそれを考えるような人にとつては、われわれの同胞への関係が単に道義的になるであろうことは決定的である。われわれは自分達自身や他者をも、この言葉のある特定の意味において、もはや《眞面目（ernst）》に受け取ることができない。他者はもはや、それについてわれわれが道徳的に闘うことができるような主体ではなく、むしろ、われわれが振る舞うときの客体である。

この論考は、われわれが挙げることができる基礎は（動機という意味において）どのような位置価値を持っているということを示している。すべては決定次第であり、そして、もしわれわれの会話の相手がわれわれに、自分は人生のこの他の側面をも喜んで断念すると言ったら、この会話は終わってしまうことは明らかである。それによつて、どの程度その自律性が最終的なものであるかが明らかになる。私をそのように理解するよう強制する、私の人生に不可欠なことは何も存在しない。単に、

もし私が一つのことを欲したり、他のものと結びつけた場合には、私はまた他者を欲するに違いないという相対的な強制力があるだけである。

第二に、動機という視点に基づいて、ある特定の道徳構想の受容をどのように立証できるであろうか。つまり、先に挙げた二つ目の問題についてである。第一と第二の問いに同時に関連するような動機を問題にするという場合（つまり、自己を成員として、ひとつのしかも同時に、まさにそのように理解された道徳的共同体の成員として自己を理解するのだろうか、という問いを問題にする場合）にそれは当然のことである。私はこの問いが、伝統的構想の中に提起されうる問題であるとは思われない。その構想においてはおおむね問いを発することは、非常に困難である。というのも、そこでは常にすでに、人がおよそ神の子やそのようなものとして、自己を理解するということが与えられたこととして存在しているからである。しかし、この問いは、カント的な構想に関して、非常に意味深いものとして立てられうるのである。

ここでわれわれは自分たちの会話の相手に、大体次のようなに指摘できるかもしれない。「君は、自分が一つの分岐点の前にいると考えてみなさい。そのうちの一つは、利己主義の道である。徹底した利己主義者は、もっぱら「自分が気に入ったことのみを為す」という格率に従つて行動している。まさにこれと対応するような選択肢、つまりもう一方の道は、他者にも心を配るということであり、そしてわれわれがそれを気に入って

いるときだけとは限らない(《利他主義(Altruismus)》)。利己主義者は、彼の同胞との関係が全くないというわけではないのだが、しかしその関係は、純然とした道具的關係である。彼の同胞は、利己主義者の欲望の充足の手段として用いられている。

つまり、利己主義者は他者と比較すると、もっぱら権力人間(Machmenschen)として自己を理解しているのである。それはとりわけ、『ゴルギアス』や他の對話篇でプラトンが、強大な僭主達についての極端なたとえ話の中で無道德性対道德性という選択をはつきりと見せている視点であった。ただし君は、利他主義的な選択はえり好みできない、ということに氣をつけなければならぬ。同胞のうちの誰を考慮に入れたり入れなかったりするのかを決定するのが君であればあるほど、随意に、従つて利己主義的な視点から、つまり独断で、君が尊敬されるべき人々の範圍を確定することになるだろう。それゆえ利己主義に代わる選択肢は任意の他者のことを顧慮する、とすることができただけである。これはしかし、まさに定言命法の内容である。」

ここで指摘されていることは、一つの形式的な意味において、われわれがおおむね道德的共同体の成員として自己理解しようとすることに何の利点があるのかという、先ほどの論考と非常によく似ているということである。われわれはこの決定状況を明らかにするために寄与することができるだけである。その含意に注目してみよう。もし、われわれの会話の相手が「その二つの道がそのように見えることは全く正しいけれども、私

が選ぶのは、まさに権力への意志の道である」と答えたら、その答えに対してそれ以上何も言うことはできない。もちろんわれわれが、この選択肢にはそれ以上のものがかわつていことを後に見ることになるが、しかし、構造上それが改められることは何一つないのである。

ここで私は、この動機づけに関するカント的構想の裏付けが、さらにまた、善についてのこのような構想の納得可能性をも裏付けていることについて指摘したい。人間の意志の基本的な選択としての先述のこの二つの道(利己主義—利他主義)が考えられうるということをひとたび仮定すると、利他主義の道が直接カント的構想へと通じていく、ということは重要である。

ここに至つてあなた方は、なぜ私が道德を、そしてさらにカント的觀念においても同様であるが、あらかじめ容易な方法で導いてこないで、利己主義を通じて選択肢から導かなかつたのか、と問うだろう。われわれが何かを受け入れるという仕方は、常にわれわれと議論する相手に依存している。もし利己主義者と議論するのであれば、実際私は、ある道德の觀念の導入という予備段階を省くことができるだろう。しかし、ともかくも他の道德構想が存在するのであるから、カント的構想を正しいものとして認めるということは、利己主義者との討論と他の道德構想との討論という二つの面を持つており、ただこの後者に関し、理由付けは道德的判斷の基礎づけという意味を持っており、前者に関しは、単に動機についての言明という意味

を持つているのである。

今や私は、第一講義で示した命題を、すなわち、アプリオリに妥当するものではないという命題を理解してもらうことができる。つまり道徳的規範および道徳的判断は、なるほど経験的ではないが、それにもかかわらず、それらはカントが自明の推論とみなしたように、すなわち、アプリオリに妥当するものではないということを理解してもらうことができる。まず、カントの命題がすでにそれ自体としていかに変なものであるかということをも明らかにしよう。カントが実際にそうしているように、規範（それゆえ定言命法）が、すでにそれ自体アプリオリとみなされるならば、この命題はますます不可解である。規範がアプリオリに妥当する（妥当性とは、規範がわれわれの意志のために規定的である、あるいは、意志のために規定的でありうるという意味である）とは、どのような意味を持つのだろうか。カントは、『純粹理性批判』のなかで、彼が《アプリオリ（apriori）》と理解するものをもっぱら判断に限定した。判断は、それが真であれ偽であれ経験から独立している場合に、アプリオリである。その場合、ある規範がアプリオリな性格を持つことをどのように理解したらよいだろうか。それでもやはり、カントは『人倫の形而上学の基礎づけ』の序言において、すでに早くも、それがこの世でもっとも理解可能なものであるかのように述べている。

それゆえ、さしあたり、正しい道徳的判断はアプリオリに妥当する、すなわち、アプリオリに真であると考えられる、と仮

定してみよう。さて、そうは言っても、われわれはアプリオリという言葉のもとでは、《analytisch（分析的に）》アプリオリか《synthetisch（総合的に）》アプリオリか、いずれかのみがアプリオリと理解されうることを知っている。道徳的判断はどちらの意味でアプリオリに妥当するべきなのだろうか。もし道徳的判断が総合的にアプリオリに妥当するとすれば、その時には、これこれの行為をすることが善いということは、それ自身としてアプリオリに妥当する第三審級によって基礎づけられねばならないだろうが、その場合、どのような審級がアプリオリに妥当するものであるかは分からないのである。それに対して、道徳的判断が分析的であるという命題は、理解可能な意味を、すなわち、内容的に善いと見なされるものは客観的卓越性の概念から分析的に出てくる、という意味を持つだろう。だが、第一にこれは誤りだと思われる。第二に、一般的に言葉の説明から特定の道徳的概念の獲得を望むことは矛盾している、ということが明らかになる。第三に、われわれの対話の相手は、そのような結果の影響が薄いことが明らかになる。確かにこれが唯一考えうる道徳であるかもしれないが、それは私といかに関わっているのか。」

カントは、この最後の点を徹頭徹尾考え抜いた。そしてそれが、なぜカントが道徳的判断ではなく、規範そのものの義務性格（規範の《妥当性（Gültigkeit）》）をアプリオリに与えられるものと見なしたか、の理由である。私はカント解釈に際してこのテーマに再度立ち返りたい。もちろん、現時点ではまだ《ア

プリオリ」とはどういう意味かが分からないままである。そうはいっても、規範がわれわれの意志に対して持つ重みを正しく考えるならば、カントのこの説明が指示するものは、規範の妥当性がアプリオリに存立するからではなく、それが私の《私は欲する (ich will)》に依拠しているがゆえにいかなる経験的意味を持たない、というものである。

倫理学では久しく、いわゆる自然主義的誤謬と論争することがお決まりであった。この誤謬推理は、まさに道徳的判断を経験的に基礎づけたいということのうちにあるだろう。その後ヒュームがこれに異議を唱えた。すなわち、存在からいかなる当為も生じない。(そして現代ではG・E・ムーアからR・ヘアに至るまでの伝統のなかで、新たな形になっている)。だが、これはどういう意味なのだろうか。というのも、やはり当為はそれ自身としては、容易に理解できるいかなる絶対的な意味を持ちえない(一切のSollenと一切のMüssenは制裁に関係していた)からである。それに対して、自然主義的誤謬(Naturalistic fallacy)の拒絶は、もしわれわれが今この誤謬を存在からいかなる意欲も生じない、というように形を変えて表現すれば、容易に理解できる意味を獲得する。何かあるもの(私自身すら)があるがままの状態から、何かを欲するということが、無理矢理生じることなど決してない。私がそれを欲するかどうかは、私次第である。意欲は、意欲しているもの自身に対して、決して眼前に見出される経験的事態(存在)ではありえない。したがって、自然主義的誤謬の拒絶は、すなわち、道徳的判

断あるいは道徳的規範の妥当性が経験的であるという仮定の拒絶は正しい。しかし、まず第一にこの事実が確定すれば、その場合には、道徳的規範がわれわれに対して持つ妥当性の最終的基礎とは何か、という問いが立てられる。アプリオリか意欲か、という二つの可能性があるだけである。アプリオリの可能性がないとすれば、《私は欲する》のみが残る。もちろんそのために、再度以下のことを言及しておく。つまり、砂上の楼閣のような決断主義的《私は欲する》ではなく、動機に裏付けられてはいるが強制されていない《私は欲する》である。

およそ「私は道徳的共同体に帰属することを欲するのか」という問いを立てる者は、自ら、「私はいったい何ものであることを欲するのか。私にとって人生で何が重要なのか。私にとって自分を道徳的共同体に帰属するものと見なすかどうかは、何に依拠するのか」を問わねばならない。それゆえ、われわれが動機に関して人間学的知に基づきながら、われわれの会話の相手か、もしくはわれわれ自身に言いうことはただ、決断主義的契機を強調しなければならぬのは次のような理由からである。彼は道徳的共同体への帰属性を含め、一切を捨て去ってしまうようなものを示すだけであるからである。このように決断は合理的に裏付けられるが、他のものに取ってかえられることはない。すでに知られた、嫌ならやめなさい (take it or leave it) を避けて通れないのである。

では、それはあまりよくないのだろうか。逆に、なぜわれわれが強制の衣に包まれることと同様に、道徳の衣に包まれる

ことが一番いい心に思い描きたいのかを問わなければならぬのではないだろうか。基礎づけがもはや権威に依拠しないならば、せき立ててその基礎づけを絶対的基礎づけと心に思い描かせたり、同じく *Müssen* を絶対的 *Müssen* と心に思い描かせたりするものが、まさにこれと同じ欲求である。この欲求は、

Müssen が超越論的規定と思われる際の宗教道德の残滓と見なされるか、または同じく親の権威と類似していると思われる際の、子供の道德意識に基づく残滓と見なされる。《私はなさねばならない (*ich mus*)》の根底にある《私は欲する》への反省は、次第に芽生える人間らしさに帰属する自立性を引き受けることになる。それでは、——いずれにしても、このような絶対的 *Mus* が、われわれの内部に刻印されていることを不合理ではないと、ひとたび仮定すれば——われわれはそのことを欲することができようか。私は、私の意欲の一部が、私自身から取り去られていることを欲することができようか。

もし道德が、私の心臓や背骨と同様に私の一部であるならば、おそらく人生はもつと単純であるだろうが、それにしても、もつと真剣味の無いものとなるだろう。道德をこのように他律的だと思ふことは、第一に、自分自身がそのように——在る——意欲 (そのようにありたいと意欲すること *So Sein Wollen*)、および、他者がそのように——在る——意欲においても信頼の欠如を如実に示しているし、また第二に、自分と他者に生じる道德概念の一致において、信頼の欠如を如実に示している。しかし、何を望もうとも、ともかく基盤は極めて軟弱である。そして、

歴史を人工的に、今以上に強固に現出させようとする試みは、どれも人間に働きかけて、より早い段階から人間を道德的に至らしめるということがなかった、ということが歴史において繰り返されてきたのである。

- (1) 文中のアラビア数字は、『人倫の形而上学の基礎づけ』のアカデミー版のページ数をあらわす
- (2) 第十八講義
- (3) 第十六講義、三百十五ページ以下
- (4) 三十八、三十九ページ (本誌第十五号九十八、九十九ページ) にて前述
- (5) 第十三講義および十四講義
- (6) 第十三講義および十四講義
- (7) 第十六講義
- (8) 第十四講義